

Hegelova politička filozofija jenskog perioda

Mihailo Marković

Beograd

Priljeno:
24. listopada 1985.

Izvorni znanstveni tekst
UDK 32:01:1 (091) Hegel

Donedavno osnovnim izvorima za proučavanje Hegelove političke filozofije smatrana su, pre svega *Filozofija prava*¹ iz 1821. godine, zatim takvi manji spisi iz Hegelovih zrelih godina kao što su *Skup zemaljskih staleža kraljevine Virtemberg*² iz 1817. i *O engleskom zakonu o reformi*³ iz godine 1831.

Ogromna većina interpretatora i komentatora nije razumela osnovnu poruku ovih dela, a pogotovo njihov istorijski smisao. I konzervativni politički mislioci i liberali slažu se u tome da je Hegelova politička filozofija konzervativna i autoritarna. Prvi je zbog toga prihvataju i veličaju. Drugi je s prezrenjem odbacuju: Popper je u *Otvorenom društvu*⁴ Hegela napao kao preteću fašističkog i boljševičkog totalitarizma. U zvaničnoj marksističkoj literaturi opšte je mesto da je Hegelova politička filozofija »apologija pruske apsolutne monarhije njegovog vremena« i da su se u ovoj oblasti najjasnije ispoljile »klasne ograničenosti Hegela«, njegov »kompromis s feudalizmom« i njegova »reakcionarna namera da sve protivrečnosti građanskog društva pomiri u državi«. Ovakva tumačenja se mogu naći i u boljim tekstovima sovjetskih filozofa, na primer u članku Ovsjanikova o Hegelu u Sovjetskoj filozofskoj enciklopediji iz 1960. godine⁵.

Valjano čitanje Hegelovih radova, čak i iz vremena kad je on zaista bio priznati državni i politički filozof, pokazaće da je Hegel daleko manje konzervativan nego što izgleda, da je njegov stav prema pruskoj državi svog vremena u suštini bio više kritički nego apologetski, da se po njegovom mišljenju svaka država, pa i

[1] Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1821.

[2] Hegel, »Versammlung der Landstände des Königreich Württemberg« (*Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, ed. Georg Lasson, Leipzig, 1913.)

[3] Hegel, »Über die englische Reformbill« (*Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, hrsg. Lasson, Leipzig 1913.)

[4] Karl Popper, *Open Society and Its Enemies*, vols. I—II, London 1945.

[5] *Filozofskaya Enciklopediya*, I, Moskva 1960, str. 332.

onaj model koji je on lično smatrao optimalnim, mora kritički ceniti sa stanovišta ljudskog uma i opšteg interesa. Kao i svi liberalni politički mislioci Hegel je smatrao državu neophodnom i državno nasilje neizbežnim; međutim, kao i svi oni štitio je određene ljudske slobode i neotuđiva prava pojedinca, odlučno se suprotstavljao samovolji i zalagao da državom vladaju zakoni trajnog i opšteg značaja za održanje i razvoj celine društva, a ne privilegovani pojedinci i posebne grupe. Videti u Hegelu feudalnog mislioca (»izraz pruske, aristokratske reakcije na francusku revoluciju«) kao što su tvrdili Staljin, Ždanov i kompanija, ili, štaviše, tumačiti Hegela kao preteču fašizma — zaista znači totalno nerazumevanje njegove osnovne poruke u oblasti političke i pravne filozofije. Čak i danas mnoge teze iz Hegelove filozofije prava zvuče liberalno. Nema mnogo zemalja na svetu u kojima se vlada isključivo na osnovu zakona i u kojima moćnici ne zahtevaju da se odstupi od onog što kažu paragrafi kad je to u navodnom »nacionalnom« ili »klasnom« interesu. Koliko ima zakona koji imaju trajni i umni smisao i koji izražavaju zahteve opšte pravедnosti, a ne neki trenutni pragmatički interes čijim zadovoljavanjem i ti zakoni gube svrhu, pa se gotovo isto tako brzo smenjuju kao i kaprici moćnih pojedinaca i grupa? Koliko ima predsednika republika koji imaju tako malo vlasti kao Hegelov monarh čija je uloga u velikoj meri simbolična: da tako reći udari pečat na donete zakone i druge važne odluke, odnosno kako kaže Hegel »da stavi tačku na i«. Koliko ima državnih činovnika koji se mogu pohvaliti onom nepristrasnošću i racionalnošću koju je Hegel zahtevao od birokratije?

Posebno je pitanje koliko je shvaćen istorijski smisao pozne Hegelove političke filozofije, koliko je ono što je Hegel rekao o politici, državi i pravu bilo uslovljeno problemima društva njegove epohe, koliko je to, s jedne strane, bilo značajno za to društvo, i koliko to, s druge strane, može biti relevantno i značajno za epohu u kojoj se mi danas nalazimo. Jer mi još nismo izašli iz epohe građanskog društva i njegove političke ekonomije. Živimo i dalje s otuđenim radom, proizvodnjom roba, gomilanjem novca, vučjom konkurencijom, daljim porastom bogatstva na jednom polu i siromaštva na drugom, eskalacijom nacionalnih sukoba. Sve su to sile kojih je Hegel bio svestan, koje je ocenio kao dezintegrativne za društvo i razorne za onaj duh zajedništva do kojeg mu je bilo stalo. Oni koji u Hegelu vide samo *sistematskog* mislioca i koji poznaju samo Hegelove radove posle *Fenomenologije duha*, teško mogu izbeći da njegovu viziju države protumače samo kao dedukciju iz njegovih osnovnih filozofskih premisa. Dakle, ako je država samo inkarnacija boga u društvu — koga to još može danas interesovati? Ali Hegel je i *istorijski* mislilac. Glavna teza u ovom tekstu glasi: Hegelova koncepcija države je pokušaj da se reši politički problem koji postavlja svako građansko društvo razdrobljeno antagonizmima posebnih egoističkih interesa: kako zahvaljujući umu sačuvati političko zajedništvo uprkos raspadu kojim prete slepe, razularene ekonomske snage? U onoj meri u kojoj je to problem s kojim se još uvek suočava postvareni današnji svet — Hegel je još uvek aktuelan.

Međutim, nije moguće otkriti da je to u stvari pitanje koje Hegel postavlja ako se ne uzmu u obzir njegovi rani politički i teološki spisi od 1793. do 1801, a naročito Hegelov rad na stvaranju prvog sistema iz jenskog perioda 1801—1806. godine. Značaj ovih radova nije samo u tome što Hegel u njima najpre izražava svoj entuzijazam za ideje prosvjetiteljstva i francuske revolucije da bi se zatim pomirio s istorijskom nužnošću protivrečnosti između pojedinca i države i potražio uzor države u demokratiji antičkog polisa. Bitan značaj političke filozofije koju je Hegel stvorio u godinama svog boravka u Jeni u tome je što je u njoj Hegel svoje ideje o racionalnoj organizaciji države izveo iz analize društvenog i ekonomskog života, kao i morala svog vremena, iz kategorija rada, privatne svojine, porodice, staleža, naroda. Kao što se, gledajući Perudinove slike, može razumeti kako je bio moguć Rafael, tako se, čitajući ove rukopise, objavljene sa zakašnjenjem od preko sto godina, može shvatiti kako je bio moguć Marks i njegovo materijalističko shvatanje istorije.

U centru naše pažnje su dva teksta: *Sistem morala* koji je napisan kao prva skica *Filozofije duha* 1802—03. godine⁶, i *Jenska realna filozofija*, Hegelova predavanja održana 1805—06. godine⁷. Hegel je na Jenski univerzitet dospio kao privatni docent 1801. pošto je pre toga osam godina proveo kao privatni učitelj u Bernu i Frankfurtu na Majni.

U to vreme Hegel dobro poznaje ne samo filozofiju nemačkog idealizma (Kanta, Fihtea i Šelinga) već i klasičnu literaturu, istoriju hrišćanstva, političku ekonomiju. Zajedno sa Šelingom i Helderlinom on je već prošao fazu oduševljavanja idejama francuske revolucije. Ma koliko da je Hegel već bio promenio stav prema ovoj i svakoj drugoj revoluciji, u njemu je za ceo život ostalo uverenje da um treba da vlada stvarnošću i da razvoj u biti mora biti shvaćen kao proces samo-određenja prema zahtevima uma. Već 1793. u pismu Šelingu Hegel kaže »Um i sloboda ostaju naši principi«⁸. Pet godina kasnije on piše o neophodnosti prevazilaženja države: »Dokazaću da kao što ne postoji ideja mašine, nema ni ideje države, jer je država nešto mehaničko. Idejom se može nazvati samo ono što je predmet slobode. Stoga moramo prevazići državu. Jer svaka država postupa sa slobodnim ljudima kao sa zupčanicima neke mašine. A to je upravo ono što ona ne treba da radi, otud država mora nestati«⁹. Ovakav radikalizam je brzo iščezao, međutim ostala je ideja da stari poredak zasnovan na samovolji i antagonizmu posebnih interesa treba da bude zamenjen istinskom racionalnom zajednicom u kojoj afirmacija opšte volje ne isključuje dobro shvaćenu individualnu slobodu.

Već u ranim teološkim spisima Hegel otkriva u Hristosu jedan

[6] *System der Sittlichkeit* objavljen je prvi put u celini 1913. godine (*Sämtliche Werke*, hrsg. v. Georg Lasson, Leipzig 1913, Bd. 7, s. 417—503.)

[7] *Jenenser Realphilosophie*, II Die Vorlesungen von 1805/06 hrsg. v. Johannes Hoffmeister, *Sämtliche Werke*, Leipzig 1931, Bd. 20, s. 177—273.

[8] Marcuse, *Reason and Revolution*, Beacon Press, Boston 1968, p. 11.

[9] Hegel, »Erstes Systemprogramm des Deutschen Idealismus«, *Dokumente in Hegel's Entwicklung*, ed. J. Hoffmeister, Stuttgart 1936, p. 219.

racionalni moral koji mu se više sviđa nego Kantova etika dužnosti. Osnovna misao *Duha hrišćanstva*¹⁰ je verovatno teza o jedinstvu ljudskog i božanskog. Čovek je duh, jedino zato on može shvatiti duh boga. Ovde je već jasno kako Hegel prevazilazi Kantov agnosticizam. Po Kantu svaki pokušaj uma da misli o suštinskom i beskonačnom svršava se protivrečnostima što samim tim dokazuje nemoć uma da o ovakvim predmetima dođe do bilo kakvog znanja. Hegel rešava ovu teškoću tako što uvodi distinkciju razuma i uma i što protivrečnost ne tretira samo statički kao apsurdnu situaciju već i dinamički, kao dijalektički proces. Za razum protivrečnost ostaje samo apsurd, za um svet je u celini jedinstvo suprotnosti, ali se ne ostaje na statičkom konstatovanju protivrečnosti, već um protivrečnost misli kao problem i razrešava je otvarajući na taj način jednu novu fazu razvoja. Na taj način se u istom mah rešava i pitanje metode i pitanje predmeta filozofskog istraživanja. Mada u ovom momentu Hegel još ne prevazilazi okvire Fihteove i Šelingove dijalektike, on je već ostavio za sobom Kantovu statičku dijalektiku. S druge strane, osnovni predmet filozofskog mišljenja nije konačni svet pojava — kao kod Kanta, već ono što je beskonačno i razvojno — a to je *duh*. U teološkim spisima taj duh je bog, ali u analizi društva to je narodni duh, *Volksgeist*, celina intelektualnog i moralnog stvaralaštva jednog naroda (odgovarajući na taj način Monteskejevom pojmu *esprit général*.)

Pre nego što pređemo na analizu Hegelovih jenskih tekstova treba istaći neke značajne elemente u njegovim najranijim političkim spisima. Već oko 1797. u jednom svom fragmentu Hegel ukazuje na vezu ekonomije i prava i, vrlo radikalno, konstatuje »Sigurnost svojine je stožer na kome se vrti celokupno moderno zakonodavstvo«¹¹. U pamfletu iz 1798—99. *Ustav Nemačke* Hegel vidi uzročnu vezu između građanske svojine (*Bürgerliches Eigentum*) i političke dezintegracije¹² Ova ideja, opet vrlo aktuelna u današnjem svetu, biće prisutna u Hegelovim političkim spisima jenskog perioda. Razvoj svojinskih odnosa građanskog društva teži da razori sve što je u tom društvu opšte i celovito, sve što ga čini zajednicom. Otud onda naglasak na centralnoj državnoj moći. Hegel je napisao nekoliko verzija svog pamfleta o nemačkom ustavu i u svakom kasnijem naglasak na centralizaciji je sve jači. To nije bio samo izraz potrebe svog vremena, potrebe za prevazilaženjem feudalne rascepanosti, i posebno u Nemačkoj koja se u tom momentu sastojala od blizu tri stotine slabo povezanih državnica. To je isto tako bila izvanredna anticipacija daljeg razvoja građanskog društva — sve do našeg vremena. Socijalna dezintegracija poznog kapitalizma moći će se parirati samo jakom političkom integracijom u okviru države obilja (*Welfare state*). Sa povećanim akcentom na centralnu državnu moć menja se unekoliko i Hegelovo shvaćanje odnosa zajednice i slobode pojedinca. U svom prvom štampanom radu o razlici između filozofskih sistema Fihtea i Šelinga

[10] Hegel, »Der Geist des Christentums« (*Hegels theologische Jugendschriften*, hrg. H. Nohl, Tübingen, 1967.)

[11] *Dokumente zu Hegel's Entwicklung*, ed. J. Hoffmeister, Stuttgart 1936, p. 268.

[12] *Ibid*, p. 286.

(1801) Hegel je tvrdio da racionalno uređena zajednica »ne ograničava već širi istinsku individualnu slobodu«¹³. Sad, međutim, on kaže da se sloboda pojedinca može ostvariti samo u okviru celine (države) i zahvaljujući njoj. Štaviše, on kritikuje »tvrdoglavi nemački karakter« koji »nije dozvolio pojedincima da žrtvuju svoje posebne interese društvu, da se ujedine oko zajedničkog interesa i da nađu svoju slobodu u punom potčinjavanju višoj moći države«¹⁴.

Već je Kant postavio problem — po njegovom mišljenju najznačajniji za čovečanstvo: kako je moguće formirati jedno univerzalno građansko društvo u kome se upravlja po zakonu i u kome svaki pojedinac ima slobodu da javno upotrebljava svoj um.

Odgovor na ovo pitanje Kant daje u prvom dodatku tekstu o večnom miru. Aludirajući na Rusoovu tezu da je za život u republici potrebno imati rasu anđela, Kant kaže:

»Problem organizovanja države, ma koliko težak izgledao, može biti rešen čak i za rasu đavola, samo ako su inteligentni. Problem je sledeći: kada je dato mnoštvo racionalnih bića kojima su potrebni opšti zakoni da bi se održali, ali od kojih svako tajno teži da sebe od tih zakona izuzme, treba sprovesti takav ustav da, ma koliko se njihove privatne namere sukobljavale, one jedna drugu isključuju tako da je njihovo javno ponašanje isto kao da takve namere nisu ni imali.«¹⁵

Kant je smatrao da se ovaj problem može rešiti upoznavanjem i primenom na ljude mehanizma prirode: kao i u prirodi ravnoteža se uspostavlja uzajamnim poništenjem štetnih efekata sebičnih motiva. Kao što dva čoveka iz Hjumove parabole koji su se potukli u prodavaonici porcelana nauče koju cenu moraju da plate za svoju tuču prema veličini počinjene štete, tako i ljudi i narodi, smatra Kant, vremenom, na osnovu iskustva shvate svoje prave interese ako je država tako organizovana da je pokoravanje zakonima u svačijem interesu.

Kant ovde produžava tradiciju prirodnog prava. Priroda na koju se poziva nije unutrašnja priroda svakog pojedinca jer »čovek je napravljen od tako iskrivljenog drveta da se ništa pravo ne može napraviti«. Priroda je spoljašnja i neka je vrsta providenja. »Istorija čovečanstva u celini gledana, ostvarenje je Prirodnog tajnog plana«. Pojedinac dela slobodno, ali kao što nove nauke: statistika i demografija pokazuju »Svako, po svojim sklonostima, sledi neku svoju svrhu, često nasuprot drugima, međutim svaki pojedinac i narod, kao da slede neku nit vodilju, kreću se ka nekom prirodnom od njih nepoznatom cilju, svi rade za njega, a ne bi to činili kad bi ga znali«¹⁶.

[13] Hegel, »Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems« (*Erste Druckschriften*, ed. Georg Lasson, Leipzig 1913, p. 67.)

[14] »Die Verfassung Deutschlands«, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, ed. Georg Lasson, Leipzig 113, p. 7.

[15] Kant, »Perpetual Peace«, *On History*, ed. Lewis White Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963), p. 112.

[16] Kant, »Idea of History from a Cosmopolitan Point of View«, 1784.

Dakle, kod Kanta još nalazimo osnovne pretpostavke liberalističke političke filozofije. Opšte, um, priroda koja teži progresu i slobodi nisu inherentni u pojedincu: ovaj je inteligentno, ali u suštini sebično biće u sukobu s drugim pojedincima. Prirodni mehanizam, kao neka nevidljiva ruka o kojoj govori Adam Smit, obezbeđuje ravnotežu i napredak.

Već u ovom svojim ranim političkim spisima Hegel postavlja isto pitanje kao Kant, ali daje bitno drukčiji odgovor. Dakle, kako je moguća ljudska zajednica koja izražava opštu volju, ali i čuva slobodu pojedinca?

Bitan je doprinos Hegelovih radova jenskog perioda što on opštost (*Allgemeinheit*) ne uvodi ni iz prirode, ni iz pretprirodne transcendentne duhovnosti, niti iz statičkog i fiktivnog akta dogovora slobodnih jedinki, već izvodi iz same strukture društvene i ekonomske istorije.

Njegova kritika liberalizma je daleko odlučnija i radikalnija nego Kantova. Kant odbacuje utilitarizam i ne veruje da se ljudi sa svojim sukobljenim interesima mogu ikad slobodno dogovoriti da zasnuju državu: »Da bi se osnovala Republika društvenim ugovorom (*pactum sociale*), neka Republika mora prethodno postojati. Prema tome Republika se ne može osnovati dogovorom već samo silom (*Gewalt*).«¹⁷

Hegel se slaže s Kantom da država nije mogla nastati društvenim ugovorom. Takav ugovor pretpostavlja prethodno postojanje opšte volje u individuama koje žive u prirodnom stanju. Međutim, Hegel smatra da je konstituisanje opšte volje rezultat (a ne polazna tačka) dugog procesa formiranja i učenja (*der Bildung*) u toku istorije. Hegel se, međutim, ne slaže s Kantom da je država jednostavno nastala silom. Opštost se u istoriji prvobitno javlja u obliku velikih ljudi. Oni stvaraju države zahvaljujući svojoj moći, ali to nije fizička sila jer mnoštvo je fizički jače od jednog. Veliki čovjek ima nešto u svom karakteru zbog čega ga drugi mogu zvati svojim gospodarom, zbog čega ga slušaju i protiv svoje volje. Istorijski smisao ovakve tiranije (koju Hegel razlikuje od despotizma jer nije proizvoljna već izražava ono što je opšte i istorijski nužno), jeste u tome da se razreše nepomirljivi sukobi i da narod nauči da sluša, da bude disciplinovan. (To je *Bildung zum Gehorsam*.)¹⁸ Ovim učenjem, kojim pojedinac postiže da slobodno želi samo ono što je u okviru realne opšte volje, tiranija postaje izlišna i počinje vladavina zakona (*Herrschaft des Gesetzes*)¹⁹.

Država ne samo što nije mogla nastati ugovorom u prošlosti nego ona ni u modernom vremenu ne počiva na dogovoru pojedinaca onakvih kakvi žive i deluju u građanskoj sferi društva (*in der bürgerlichen Gesellschaft, in the civil society*) za razliku od političke sfere. Građansku sferu karakteriše takmičenje između slobod-

[17] Kant, »Lose Blaetter«, ed. R. Reicke, *Altprensische Monatsschrift*, 31, 589.

[18] Hegel, *Frühe Politische Systeme* (Jenaer Realphilosophie 1805/06) hrsg. von Gerhard Gohler, Verlag Ullstein, Frankfurt 1974, p. 264—265.

[19] loc. cit.

nih vlasnika, sebičnost, eksploatacija, prekomerno bogatstvo i preterana sirotinja. Individualna volja u tim uslovima nije konstitutivni moment opšte volje.

Kako se onda konstituiše opšta volja u istoriji, kako pojedinac postaje opšte ljudsko biće, bez čega se ne mogu uskladiti lična sloboda i opšti racionalni poredak jedne umne države?

Hegelov *Sistem morala (System der Sittlichkeit)* neka je vrsta fenomenologije ljudske društvenosti.

Svaka društvenost i moralnost neka je vrsta identičnosti pojedinačnog i opšteg. Razni stupnjevi njenog razvoja označavaju razne nivoe odnosa čoveka prema objektima i prema drugom čoveku.

Već u najelementarnijem zadovoljavanju ljudskih potreba pojavljuje se nešto opšte što važi ne samo za pojedinca već i za druge ljude. Jednom tipu potrebe odgovara tip zadovoljstva (*Genuss*) i tip predmeta koji tu potrebu zadovoljava (nešto što je uopšte za jelo, za piće: »essbares«, »trinkbares«). Dakle nešto što je čisto čulno i pojedinačno, istovremeno je i idealno i opšte.

Rad je takvo ukidanje objekta u kome se apstrahuje direktno zadovoljenje (*Genuss*) i jedan oblik predmeta se zamenjuje drugim koji je *moгуćnost* zadovoljenja — dakle zadovoljenje ostaje *idealno*. Upravo zbog ove mogućnosti postaje smislaono čuvati proizvod rada kao svojinu. U procesu rada odnos subjekta prema objektu je posredovan *alatom*, na taj način on biva uzdignut na nivo opštosti. Svako se njim može poslužiti na određen način prema nekom opštem pravilu.

Jedan drugi oblik ljudske delatnosti koji na sličan način omogućava čoveku da se uzdigne od empirijske pojedinačnosti do umne opštosti je govor (*Rede*) koji Hegel naziva »alatom uma«, »detetom inteligentnog bića«. Govor je pojedinačna, telesna pojava izražena materijalnim znacima, ali isto tako i nešto opšte, formalno, pojmovno.

I rad i govor pretpostavljaju postojanje neke ljudske zajednice koja je došla do saznanja o nekim strukturama objektivnog sveta i služi se opštim pravilima da bi uspešno organizovala svoju delatnost. Tu već otkrivamo elementarne forme društvenosti i prve pri-stupe univerzalnoj umnosti.

Prateći proces podele rada Hegel dolazi do ideje apstraktnog, čisto kvantitativnog, mehaničkog rada koji za subjekt postoji samo kao količina, kao apstrakcija potrebe i koji stvara samo jednu opštu mogućnost upotrebe. Potreba subjekta nisu proizvodi već obilje (*Überfluss*). Opšta forma obilja je *novac*. Individua koja prisvajaju proizvode apstraktnog rada pojavljuje se u formi opštosti: ona je vlasnik, ona ima *pravo* posedovanja. Ličnost vlasnika je apstrakcija.

Razmena posedovanih predmeta je prvobitno empirijska slučajnost. Međutim, priroda i forma razmene *ugovorom* se utvrđuje kao nešto stabilno i nužno. *Trgovina* je ova razmena, ovo posredovanje kao delatnost. Individua koja je subjekt bilo koje među

ovim raznovrsnim delatnostima postaje nešto apstraktno — osoba. Jedna osoba drugu osobu priznaje kao slobodno biće, ali ova sloboda sadrži mogućnost nepriznavanja i prema tome ne-slobode. Samim tim, pojavljuje se mogućnost odnosa gospodara i sluga (*Herrschaft und Knechtschaft*). Ma koliko u pravu pojedinci bili jednaki, pravna jednakost je apstraktna. Usled nejednake moći života (*ungleiche Macht des Lebens*), jedni postaju gospodari, a drugi sluga; jedni raspoložu obiljem neophodnih predmeta, drugi u njima oskudevaju.

Elementarna ljudska zajednica u kojoj se pojavljuje odnos gospodarstva i potčinjenosti je *porodica*. Gospodar je muž i otac. Žena u brak ulazi slobodno ukoliko je to uopšte brak. Ona je naizgled zaštićena ugovorom jer brak liči na ugovor. Ali nikakav ugovor nije moguć kad su u pitanju lične usluge. Ukoliko je njena potčinjenost tolika da je ona svedena na predmet, posed, taj odnos više nije brak. Međutim, dete je ono što je u braku umno, ono što ga osmišljava.

Sa stanovišta morala porodica je nešto posebno. Moralitet mora međutim da prevaziđe svaku posebnost i da u njoj otkrije ono što je opšte i večno, u krajnjoj liniji božansko. Konkretni oblik u kome se pojavljuje moralitet jest *narod* (*das Volk*). Za razliku od mase pojedinaca, narod je masa čiji se pojedinci nalaze u uzajamnom moralnom odnosu. Za razliku od nacije, u kojoj se pojedinci jedan prema drugom odnose kao međusobno jednaki apstraktni građani, narod je konkretni totalitet čiji su pojedinci vezani određenim duhovnim zajedništvom (*das Volksgeist*).

Narod se deli na staleže (*Stände*). Formalno Hegel izvodi podeću na staleže iz analize morala na tri momenta: apsolutni — slobodni moral, relativni moral koji se ispoljava u pravnim odnosima i ne-slobodni — prirodni moral. Međutim, sadržinski Hegelova tipologija staleža sledi iz podele rada.

Za apsolutni stalež, plemstvo, rad je ratovanje i spremanje za rat. (Hegel je uvek *ratu* i uopšte *borbi* pridavao veliki značaj kao obliku ispoljavanja snage, hrabrosti, slobode, pa i jednakosti — na primer u smrti.)

Relativni stalež predstavljaju građani (*die Bürger*) koji posluju, stiču imovinu, ali isto tako i stvaraju pravo.

Stalež sirovog prirodnog morala, čija je osnovna odlika poverenje (*Zutrauen*), je seljački stalež čiji rad zadovoljava neposredne fizičke potrebe celog naroda.

Staleži nisu međusobno strogo odvojeni. Iako je svaki od njih celina, on nosi druge u sebi. Pojedinaac se tek u staležu definitivno uobličuje kao moralno biće i tek kao član staleža on postaje istinska osoba (*Person*).

Dakle, već u ovom vrlo ranom delu Hegel prelazi ogromni put ne samo u odnosu na Hobsa i Loka već i u odnosu na Kanta. Pojedinaac ne ulazi u državu kao izolovano, slabo artikulirano prirodno biće, već kao društveno i istorijsko biće koje u sebi nosi bogatstvo posebnih i opštih odredaba.

Na osnovu ovakve društvene i ekonomske analize koja mnogo više anticipira Marksa nego kasniji Hegelovi politički spisi, Hegel razlikuje tri modela države koji su poređani po kriterijumu rastuće sposobnosti razrešavanja društvenih konflikata (a ne po kriterijumu rastuće slobode).

Prvi je *apsolutistički model*. Vlada je tu u rukama onih koji ne pripadaju nijednom staležu — a to su *sveštenici* i oni koji više ne žive u stvarnom već u idealnom svetu — a to su *starci*. Na taj način obezbeđuje se potrebna opštost i nepristranost i samo tako mogu se suzbiti sebični posebni interesi i sačuvati svi delovi celine. Autoritet vladi, navodno, ne mogu dati izbori, koji su empirijski i slučajni, već božanski duh koji prožima njen moral.

Drugi model je *sistem građanskog pravosuđa* u kome vlada kao nosilac opšteg interesa pokušava da reguliše i kontroliše mnoštvo sukoba protivstavljenih posebnih interesa. Organski princip ovakvog sistema treba da je sloboda, tj. da budu identični oni koji vladaju i oni kojima se vlada. (Ovde je Hegel sjajno formulisao osnovni princip samouprave!) Međutim on se ne može realizovati usled sveopšteg sukoba posebnih interesa i jedino dolazi do izražaja u organizaciji sudstva.

Treći, po Hegelovom mišljenju najbolji sistem, je onaj koji počiva na *disciplini, na apsolutnoj vlasti*, ali i koji, za razliku od prvog, podstiče razvoj nauke, pronalazaštva, obrazovanja, koji omogućava osveščavanje i *samo-kretanje naroda*. Sila u ime opštosti — Hegel čak pominje policiju i vojne pripreme — trebalo bi da nekako ide zajedno s formiranjem opšte racionalne svesti: sve u borbi protiv sila egoizma, partikularizma i opšte anarhije koje je Hegel smatrao neizbežnim u liberalnom društvu.

Kao što vidimo u *Sistemu morala* Hegel je razvio sociološku i ekonomsku osnovu jedne političke teorije, ali je samu tu teoriju ostavio u obliku sasvim nedorađene skice. Ona je razrađena u kasnijim predavanjima iz 1805/06. godine koja se danas obično objavljuju pod naslovom *Jenska realna filozofija*.

Ovde je pre svega od značaja način na koji Hegel uvodi pojam *zakona (Gesetz)*. Zakon je postojanje *zajedničke volje* različitih pojedinaca o jednoj pojedinačnoj stvari. On nije nešto spoljašnje nametnuto, već je posredovanje neposrednog bića jedne osobe s njom samom, supstanca njene egzistencije koja potpuno počiva na zajedništvu s drugim osobama.

Ono što daje moć zakonu, što garantuje važenje ugovora, i štiti imovinu jeste *država*. Za zakon, pa prema tome i za državu, bitna je prinuda (*Zwang*), uključujući smrtnu kaznu. Hegel opravdava prinudu na sledeći način koji može da se shvati kao reakcionarna apologija autoritarnosti, ali se može i sasvim drukčije tumačiti. Hegel polazi od unutrašnje protivrečnosti u biću svake osobe: s jedne strane ona je određeno pojedinačno biće (*Dasein*), s druge strane ona je nešto opšte-ljudsko, umno, zajedničko s drugim osobama. »Prinuda protiv mene ne povređuje moju čast jer prinuda ne znači moje potčinjavanje, nestajanje moga *ja* u odnosu na ne-

ko drugo ja, već moga ja u odnosu na mene samog, *mene kao posebnog u odnosu na mene kao nešto opšte*, i to ne kao moć, već kao moć zakona koji priznajem«. Ovo se nesumnjivo može shvatiti kao tipično ideološka racionalizacija. Ono bi to sigurno i bilo kad bi se ceo Hegelov tekst shvatio kao opis jedne empirijski postojeće države: ono što *treba* da bude bilo bi u tom slučaju predstavljeno kao da to već jeste. Međutim, Hegelov tekst se može shvatiti i kao opis uslova mogućnosti jedne istinski umne države. Tada bi on značio sledeće: ako sam ja zaista učestvovao u konstituisanju opšte volje, ako ima jedna opšta ljudska dimenzija mog bića koja određeni zakon priznaje kao izraz i svoje volje, i ako se ono nađe u protivrečnosti s nekim neposrednim sebičnim vidom moje delatnosti, spoljašnja prinuda bi sprečila moj unutrašnji rascep i omogućila da ono bolje, ljudskije u meni prevlada. Takvo čitanje Hegela, razume se, napravilo bi on njega prvorazrednog utopijskog pisca.

Analiza osnovnih oblika države koju Hegel pruža u *Jenskoj realnoj filozofiji* daleko je bogatija i interesantnija od one iz *Sistema morala*.

I tu je početni oblik — apsolutna država koju on ovde naziva *tiranija*. Samo što ovde vlast nije u rukama staraca i sveštenika već velikih ljudi koji su nosioci jedne šire i potpunije društvene svesti, koji čine ono što je u datom društvu, u datom vremenu bilo nužno i opravdano. Dublji istorijski smisao tiranije je razvijanje smisla za disciplinu jednog naroda. Onaj koji je naučio da se pokorava pojedinačnom vladaru, naučio je i da se pokorava zakonima. Tiranije propadaju ne zato što ih narod omrzne, već zato što postanu izlišne.

Sistem koji ih nasleđuje jest *vladavina zakona* — koju Hegel identifikuje s *demokratijom*. Ovde jedinstvo individualnog i opšteg postoji u čoveku na dvostruk način. S jedne strane on se brine o sebi i svojoj porodici, radi, zaključuje ugovore — utoliko je on *bourgeois*. S druge strane, on radi za opštu stvar, utoliko je *citoyen*. Opšta volja je ovde volja većine, ona se konstituiše javnom reči i glasanjem. Manjina ima pravo da protestuje, ali mora da sluša. Mišljenje većine ne mora, međutim, biti umno niti moralno: ono se može formirati na slučajan, stihijan način.

Stoga Hegel smatra da je najviši oblik države *nasledna monarhija*. Monarh je čvrsta uporišna tačka celine jer je iznad i izvan svih društvenih sukoba i posebnih interesa. Duhovnu vezu različitih delova društva obezbeđuje javno mnjenje. Zakone donosi narodna skupština u kojoj su predstavnici svih staleža. Monarh svojim autoritetom osigurava izvršavanje naredaba, međutim izvršna vlast je u rukama birokratije, staleža koji zastupa opšti interes. Svaka lokalna teritorijalna zajednica i svaka profesionalna korporacija sama sobom upravlja. (»Jede Sphere: Stadt, Zunft ist wirklich in der Verwaltung ihrer besondern Angelegenheiten«.)

U ovakvom sistemu, smatra Hegel, došao bi do punog izražaja jedan princip za koji se u antici nije znalo i pored sve lepote javnog života. Taj princip je *individualitet koji sam sebe zna*. Ostva-

renjem ovog principa gubi se nešto od neposredne spoljašnje slobode. Međutim, njim se dobija unutrašnja sloboda misli koja vredi više i omogućuje viši stepen društvene integracije nego sve one spoljašnje, građanske slobode koje nudi demokratija.

Ovde je mesto da se upitamo o kakvoj slobodi govori Hegel kad se zalaže za društvo u kome bi principi uma i slobode bili pomireni.

Hegel očigledno smatra da ono što je umno i univerzalno mora biti nametnuto pojedincu. On se, nasuprot anglo-američkom liberalizmu, slaže s Kantom da je nerealna pretpostavka o postojanju pojedinca koji zna svoj istinski interes i želi da ga ostvari realizacijom opšteg interesa. Takav pojedinac ne postoji i iluzorno je nadati se, kao Kant ili Adam Smit, da će sama priroda ili neka nevidljiva ruka regulisati stvari u pravcu ostvarenja neke opšte i racionalne svrhe. Naprotiv, egoizam i sveopšte anarhično sukobljavanje građanskog društva takvi su da bi ono prepušteno stihiji palo u prirodno stanje ispod svih načela uma. U tome izgleda da je Hegel blizak Hobsu. Međutim, Hegel se od Hobsa bitno razlikuje u tome što, za razliku od *Levijatana*, njegova država ima za osnovni zadatak pomirenje opšteg, posebnog i istinskog individualnog interesa. Pojedinci imaju određena neotuđiva prava koja država institucionalizuje i štiti i koja su Ustavom garantovana. Ta prava su umna i moralna. U stvari, kako Hegel kaže na jednom mestu: zakoni moraju biti upravo oni koje bi sami slobodni ljudi utvrdili na osnovu svog sopstvenog uma. Očigledno je, međutim, da se Hegel razlikuje od Loka i drugih vodećih mislilaca liberalizma po samom shvatanju ljudske slobode. Sa stanovišta liberalizma sloboda je spoljašnja i negativna: ona dolazi do izražaja u ponašanju i sastoji se u odsustvu prepreka da pojedinac ostvari ono što želi — bez obzira na to šta je to i koliko bi moglo biti izraz subjektivnog sebičnog interesa. Država i njeni zakoni tu slobodu ograničavaju, ali to je nužno zlo: cena koja se mora platiti za mir, poradak i opštu sigurnost. Hegel ovakvu slobodu smatra zlom proizvodljivošću razornom za društvo, a njeno ograničavanje zakonima i državnom silom smatra razumno neophodnošću bez koje bi se društvo raspalo. Sa njegovog stanovišta sloboda je pozitivna i unutrašnja: čovek se oslobađa u onoj meri u kojoj upoznaje i ostvaruje svoj potencijal. Međutim, taj proces samo-realizacije ne mora uvek dolaziti do izražaja u spoljašnjem ponašanju. Ovde Hegel nije samo sledbenik Kanta i njegovog isticanja autonomnosti volje kao bitnog uslova ljudske slobode, već i sledbenik nemačke reformacije i njenog naglaska na slobodi savesti. Čovek je dakle slobodan u onoj meri u kojoj je postao svestan moralnog zakona u sebi i svoje neotuđive, na umu zasnovane autonomnosti koja ne isključuje svesno dobrovoljno prihvatanje onih racionalnih ograničenja koja državni zakon propisuje.

Ovom prilikom ne možemo ulaziti u širu raspravu o razlikama između jenskih rukopisa i kasnijih Hegelovih političkih spisa, pre svega *Filozofije prava*. Treba ipak napomenuti sledeće: za vreme jenskog perioda Hegel tek stvara svoj sistem: tu je njegova poli-

tička misao znatno slobodnija od okvira i potreba sistema: otud ovde ona izvire iz analize odredaba građanskog društva, dok je u *Filozofiji prava* ona u velikoj meri određena prirodom duha i boga (Hegel tu kaže da je »država hod Boga u svetu«, a da je pravo »neposredni pojam duha, nužnost njegovog kretanja«). U vezi s tim je i to što je u *Filozofiji države* država oštro odvojena od društva i u suštini tretirana kao vanistorijska kategorija, dok je u jenskim rukopisima ona još tesno vezana s prirodom građanskog društva i upravo tako izgrađena da bi uspešno rešila bitne probleme tog društva.

Nesumnjivo je, međutim, da postoje i konstantne Hegelove političke misli i da upravo one i predstavljaju najveće teškoće.

Jedna takva konstanta je kritika liberalizma i zalaganje za monarhiju. Videli smo da Hegel napada ekonomski liberalizam zaista ubojitim argumentima: on stvara nepodnosive socijalne razlike, rađa svakojake iracionalne posebne interese, a samim tim i antagonizme koji prete da društvo potpuno dezintegrišu. Hegel je ovde proročki anticipirao krizu *laissez-faire* kapitalizma koja je svoj vrhunac doživela za vreme velike depresije više od jednog veka kasnije. Isto tako je Hegel tačno uvideo da dezintegracija liberalnog društva vodi autoritarnoj birokratskoj državi — čega smo bili svedoci u toku poslednjih pola veka. Pitanja koja Hegel postavlja jesu prava: kako sačuvati zajednicu, kako je jače integrisati, kako uskladiti potrebu reda s potrebom slobode, kako društvenu stvarnost svesno organizovati u skladu s načelima uma.

Međutim, Hegel ni izdaleka ne uspeva da ubedi da se s njegovim sopstvenim principima slažu neka rešenja koja on predlaže, i da su ova rešenja uopšte odgovori na pitanja koja on postavlja.

Čemu *nasledna monarhija*, na primer? Na osnovu čega se može pretpostaviti da jedan pojedinac koji je biološkom nužnošću došao na čelo države može predstavljati ono individualno ovaploćenje uma i istorijske nužnosti. Čak i ako taj pojedinac nije došao na čelo slučajno — rođenjem, pa ni prostim izborom — trenutnim izražavanjem opšte volje koja se takođe mogla slučajno konstituisati pod uticajem faktora koji ne moraju biti racionalni, čak i ako je taj pojedinac velika istorijska ličnost, tvorac velikih pokreta, gradilac istinski novih i istorijski neophodnih društvenih oblika — na osnovu čega se može pretpostaviti da će takav pojedinac neminovno *celog života* biti nosilac uma i osnovna integrativna snaga?

Doduše i Aristotel je smatrao da, idealno govoreći, od svih oblika najveću vrednost ima kraljevstvo. Međutim, to bi imalo neki realni smisao samo ako bi se mogao naći vladalac koji bi (i trebalo bi dodati »dok bi«) se »toliko odlikovao vrlinom da se vrlina i državnička sposobnost svih ostalih građana ne mogu meriti s njegovom«. Međutim, Aristotel je bio svestan i opasnosti da pojedinac na vlasti postane tiranin, a tiraniju je izričito smatrao najgorim oblikom države. Kant je video potrebu za prosvেćenim despotom, ali samo u jednom vremenski ograničenom istorijskom periodu:

kad treba uspostaviti republički ustav koji bi vodio večnom miru.²⁰ Međutim, jedina trajno važeća forma države bila bi republika pošto jedino ona može da obezbedi harmoniju politike i morala.

U stvari, upravo takvo rešenje bi moralo slediti iz argumentacije samog Hegela. Ako građansko društvo kakvo je on točno opisao, zahteva postojanje centralnog autoriteta koji bi održao stabilnost i koheziju zajednice, racionalno regulisao njegov razvoj i obezbeđivao neophodni minimum harmonije ličnih, posebnih i opštih interesa, onda bi u slobodnom i racionalno uređenom društvu pojedinci koji za određeni period vremena konstituišu centar društvene moći, morali biti i slobodno i racionalno izabrani i to upravo na osnovu svojih izuzetnih sposobnosti, moralnih vrlina i, pre svega, svoje nepristrasnosti.

Hegel je bio u pravu kad je, s obzirom na uslove građanskog društva, smatrao da se taj centar moći, makar koliko bio moralan i uman, mora služiti prinudom, tj. da mora biti *država*. Može mu se pri tom jedino prebaciti da je veoma preterano naglasio značaj prinude i da je o policiji, vojsci, vojnim pripremama, ratu i međunarodnim odnosima već u jenskom periodu napisao reakcionarnije strane nego ijedan drugi poznati filozof. Naravno, Hegela je moguće braniti jednim posebnim načinom čitanja njegovog teksta. Ako se njegova bezuslovna tvrdjenja pretvore u hipotetičke rečenice, poruka će biti sasvim drukčija. Dakle, ako imate građansko društvo sa svim egoizmom i konfliktima u ekonomskoj i socijalnoj sferi, onda ćete imati hipertrofiju policije i vojske, traganje za neprijateljem i glorifikaciju rata. Takvim čitanjem bi se ispostavilo da je Hegel bio veliki prorok i ubojiti implicitni kritičar ne samo građanskog društva već i onih današnjih postrevolucionarnih društava koja pretenduju da su socijalistička, ali u suštini, u promenjenim uslovima, omogućavaju dograđivanje zgrade građanskog društva. Naravno, takvim čitanjem mogli bi se braniti svi oni značajni mislioci koji su shvatili značajne veze i uslovljenosti svog vremena, ali ih nisu izrazili u hipotetičkom već apodiktičkom obliku. Međutim, za nas nije toliko značajno da utvrdimo kakva su bila subjektivna uverenja Hegela i drugih mislilaca, već da otkrijemo dublje skrivene poruke u njihovom delu koje i danas imaju svoj puni smisao.

Takva je jedna poruka: ne možemo se protiv moderne autoritarne države boriti pozivajući se na slobodno delovanje tržišnih zakona i u suštini zahtevajući jačanje građanskog društva. Jer upravo na toj osnovi birokratija postaje neophodna. Kao što je po Hegelovom mišljenju starovekovna tiranija iščezavala onda kad je postala izlišna, a ne onda kad je nezadovoljstvo naroda bilo najveće, tako će i moderna autoritarna država biti zamenjena istinskom demokratijom onda kad se posebne društvene snage tako udruže i tako razviju svest o zajedništvu i o dugoročnim opštim ciljevima da nikakav centar otuđene društvene moći više neće biti neophodan.

[20] Kant, »Perpetual Peace«, *Kant's Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, p. 118—19.

Sažetak

Mihailo Marković / Hegelova politička filozofija jenskog perioda

Po autorovom mišljenju Hegelovi rani politički spisi (*Sistem morala*, prva skica *Filozofije duha* iz 1802—3 i *Jenska realna filozofija*, predavanja u Jeni iz 1805—6) neophodna su pretpostavka za dublje razumevanje Hegelove političke filozofije. Tek na osnovu njih može se shvatiti da je Hegel u suštini liberalni mislilac koji postavlja fundamentalna pitanja političke filozofije cele naše epohe: kako je moguća ljudska zajednica koja izražava opštu volju, ali pri tom čuva slobodu pojedinca? Kako, zahvaljujući umu, sačuvati političko jedinstvo uprkos raspadu kojim prete slepe, razularene ekonomske snage?

Odbacujući fikciju društvenog ugovora Hegel izvodi državu iz istorijski već postojeće društvenosti, a ovu iz rada, govora, iz elementarnih oblika zajednice kakva je porodica, najzad, iz morala naroda. *Sistem morala* je, u stvari, fenomenologija ljudske društvenosti. *Jenska realna filozofija* u biti utvrđuje uslove mogućnosti jedne istinski umne države u kojoj pojedinac uživa neotuđiva prava i slobodu (koja je pre svega pozitivna i unutrašnja), ali i u kojoj se silom obezbeđuje ono što je umno i univerzalno.

Autor je kritičan prema Hegelovom insistiranju na instituciji naslednog morala kao nosiocu umnosti, prema njegovom naglašavanju uloge prinude, prema Hegelovom nekritičkom odnosu prema vojsci, policiji i ratu. No on dopušta mogućnost dubljeg tumačenja po kome bi prinudu, birokratiju, militarizam i rat trebalo shvatiti kao neizbežne posledice individualnog grupnog egoizma i sukoba posebnih interesa. Takve skrivene poruke Hegelovih ranih političkih spisa zadržavaju do danas svoju punu aktualnost.

Zusammenfassung

Mihailo Marković / Hegels politische Philosophie in der Jenaer Zeit

Nach der Meinung des Autors sind Hegels frühere politische Schriften (*System der Sittlichkeit*, Erster Entwurf der Philosophie des Geistes aus den Jahren 1802—1803 und *Jenaer Realphilosophie*, Vorlesungen aus Jena aus den Jahren 1805—1806) eine unerlässliche Voraussetzung für das tiefere Verständnis der Hegelschen politischen Philosophie. Erst auf Grund dieser Arbeiten kann man Epoche stellen: Wie ist eine menschliche Gemeinschaft möglich, die fundamentalen Fragen der politischen Philosophie unsere ganze Epoche stellt: Wie ist eine menschliche Gemeinschaft möglich, die den allgemeinen Willen ausdrückt aber dabei die Freiheit des Ein-

zelenen bewahrt? Wie kann man mittels der Vernunft, die politische Einheit angesichts der Zerstörung durch blinde entfesselte ökonomische Mächte bewahren?

Hegel lehnt die Fiktion des Sozialkontraktes ab und leitet den Staat aus der geschichtlich schon gegebenen Sozialisation ab, und diese aus der Arbeit, der Sprache und den elementaren Formen der Gemeinschaft wie der Familie und letztlich aus der Moral des Volkes. *System der Sittlichkeit* ist eigentlich die Phänomenologie der menschlichen Sozialisation. Die *Jenaer Realphilosophie* erörtert im Grunde die Bedingungen der Möglichkeit eines wahrhaft vernünftigen Staates, in welchem der Einzelne unveräußerliche Rechte und Freiheit genießt. (Freiheit, die in erster Linie positiv und innerlich ist). Und in diesem Staate wird dasjenige mit Gewalt aufbewahrt, was vernünftig und universell ist.

Der Autor ist kritisch gegenüber Hegels Beharren hinsichtlich der Institution des Erbrechts als den Träger der Vernünftigkeit, hinsichtlich seiner Betonung der Rolle der Begierde und hinsichtlich seines unkritischen Verhältnisses gegenüber Militär, Polizei und Krieg, aber der Autor gibt die Möglichkeit eines tieferen Verständnisses zu, mit welchem der Zwang, die Bürokratie, der Militarismus und der Krieg verstanden werden könnte als unumgängliche Konsequenzen von individuellem und Gruppenegoismus und besonderen Interessenskonflikten. Solche verborgenen Mitteilungen in Hegels früheren politischen Schriften behalten bis zum heutigen Tag ihre volle Aktualität.